



# Scepticisme, sociabilité et art d'écrire : Hume à la recherche de la gloire littéraire

Alexandre Simon

## ► To cite this version:

Alexandre Simon. Scepticisme, sociabilité et art d'écrire : Hume à la recherche de la gloire littéraire. Lectures de Hume, Ellipses, pp.95-122, 2009, Lectures de. hal-00448875

**HAL Id: hal-00448875**

**<https://hal.science/hal-00448875>**

Submitted on 4 Feb 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Scepticisme, sociabilité et art d'écrire :  
Hume à la recherche de la gloire littéraire

« *Le malheur d'un livre, dit Boileau,  
n'est pas qu'on en dise du mal,  
mais qu'on n'en dise rien* ». <sup>1</sup>

A la fin de son autobiographie, Hume fait de l'« amour de la gloire littéraire (*love of literary fame*) » sa « passion dominante (*ruling passion*) »<sup>2</sup>. Ne faut-il voir là que la reconnaissance d'un trait de caractère idiosyncrasique, ou encore le propos d'un honnête homme soucieux de conformer son image aux valeurs de la sociabilité intellectuelle caractéristique des Lumières ? Il n'est pas interdit de le penser. Mais lorsqu'un philosophe fait le récit de sa vie ou dresse son autoportrait, on peut raisonnablement supposer qu'il s'exprime dans les termes mêmes de sa philosophie, surtout si la certitude de devoir mourir bientôt motive une quête de sens. Or on sait que Hume rédigea « Ma vie » avec l'intention d'en faire la préface de toute édition à venir de ses œuvres, comme pour signifier, par un dispositif éditorial, la nature de la disposition qui préside à la spéculation philosophique<sup>3</sup>. Celle-ci, comme toute autre activité, est motivée par une passion. Mais comment comprendre que cette passion puisse être, chez un philosophe, un amour de la gloire littéraire ? Car au début de sa carrière, Hume donnait un autre nom à la passion philosophique, celui d'un « amour de la vérité » ou d'une « curiosité »<sup>4</sup> qui justifiait alors des ambitions proprement scientifiques, en apparence indifférentes voire opposées à toute recherche de succès au moyen d'une stratégie littéraire : si le jeune auteur du *Traité* avait bien pour ambition d'attiser la curiosité du public, c'était avec les armes d'une science de l'homme, fondée sur l'expérience, et non par les artifices de l'éloquence, « les trompettes, les tambours et les musiciens de l'armée »<sup>5</sup>. Faut-il en conclure que Hume, déçu et découragé par la réception du *Traité de la nature humaine*, abandonna son projet de révolutionner la philosophie, pour se faire homme de lettres, historien et moraliste, et suivre prudemment le goût du public ? Ou y a-t-il au contraire une parfaite et nécessaire complémentarité, et donc une continuité, entre le désir précoce de bâtir et de faire connaître la science de l'homme et les préoccupations littéraires de la maturité, entre l'amour de la vérité et l'amour de la gloire

---

1. *The letters of David Hume*, Oxford, ed. J.Y.T. Greig, Oxford University Press, 1969, vol. 1, p. 214, noté ci-après LDH.

2. *Essais et traités sur plusieurs sujets*, Paris, Vrin, 1999, trad. M. Malherbe, vol. 1, p. 61, noté ci-après ET.

3. Voir LDH, 2, p. 318 et 323.

4. TNH, 2.3.10.

littéraire ? C'est cette deuxième solution qui s'impose. Si Hume, à la fin de sa vie, donne à la passion philosophique le nom d'un « amour de la gloire littéraire », c'est parce que durant sa carrière, dont la réception du *Traité* fut un tournant décisif, il prit conscience de la nécessité de communiquer la science de l'homme dans un style propre à lui faire passer pleinement le test de sa réception auprès d'un certain public. De ce point de vue, il est significatif que Hume présente le court récit de sa vie comme « l'histoire de [ses] écrits »<sup>6</sup> qu'il retrace principalement du point de vue de leur réception, évaluant chacune de ses publications quant à son succès, son échec, ou son impact plus ou moins fort sur le public. C'est que cette réception avait à ses yeux la valeur d'un test de vérité, qui consistait pour le sceptique à mesurer la valeur de vérité de sa philosophie à la réaction qu'elle suscitait chez le public, comme la pierre de touche révèle le bon aloi du métal précieux<sup>7</sup>. Pour le montrer, il faudra répondre à deux questions. En premier lieu, celle de la nécessité de ce test : pourquoi la recherche de la vérité, dont on admettra volontiers qu'elle se fait dans la méditation solitaire, implique-t-elle un espoir de succès d'apparence très mondaine ? Ensuite, celle des conditions d'authenticité du test, question qui elle-même se divise en deux autres, parce que ces conditions doivent être recherchées aussi bien du côté du public que du philosophe comme auteur. Si l'approbation du public révèle autre chose que des liens d'amitié, des concessions à un sens commun, ou encore un conformisme à l'égard des valeurs d'une société, voire d'une classe sociale, quelle doit être la nature du public de la philosophie pour que le jugement de ce public constitue un véritable test ? Aussi, en quoi la mise en œuvre d'un art d'écrire pourrait-elle garantir la valeur de ce test, au lieu de fausser la réception de la philosophie en recouvrant la pensée de l'auteur des artifices d'un style ? La réponse à cette dernière question permettra de comprendre pourquoi la recherche du succès devait être, pour Hume philosophe, celle d'un succès littéraire au sens strict<sup>8</sup>.

---

5. TNH, Introduction, 2, p. 32.

6. ET, vol. 1, p. 55.

7. C'était déjà un certain scepticisme, devant l'enthousiasme des prophètes cévenols, qui avait conduit Shaftesbury à affirmer la nécessité d'un test du ridicule : étant donné que nous ne pouvons pas distinguer *a priori* le bon enthousiasme de l'enthousiasme fanatique, il est indispensable que toutes les opinions et toutes les actions humaines, sans exception, puisse faire l'objet d'une libre critique par la raillerie, propre à révéler leur valeur par leur réaction à cette critique (*A Letter concerning enthusiasm*, sect. II et III ; *Sensus Communis*, Partie I, sect. I). Chez Hume, on va le voir, c'est parce que la conviction obtenue dans la spéculation solitaire est insuffisante que la philosophie doit passer le test de sa réception. L'expression « test de vérité » est donc à prendre, non au sens fort où la réception de la philosophie révélerait purement et simplement sa vérité, position évidemment intenable, mais au sens faible où cette réception mesure la solidité d'une théorie, c'est-à-dire sa capacité de résistance à la critique.

8. Quel sens faut-il donner aux mots *literary* et *literature* sous la plume de Hume ? Ils peuvent encore avoir le sens large que leur donnait l'humanisme de la Renaissance, quand le mot *literature* recouvrait des disciplines aussi diverses que l'histoire, la philosophie, la théologie, l'art oratoire, l'art dramatique et la poésie. C'est ce sens que l'on trouve par exemple dans l'Introduction au *Traité*, où il semble bien servir à désigner le public auquel s'adresse Hume, à savoir « ceux qui font profession d'étudier et apprécient à leur juste valeur toutes les autres parties de la littérature [autres que la métaphysique au sens péjoratif d'une philosophie abstruse] » (TNH, Introduction, 3, p. 32). Mais au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce sens large tend à se dissocier en deux sens restreints : d'un côté la « useful literature » ou la « science », désignant le savoir proprement dit (l'histoire, la philosophie, la théologie), et de l'autre la « polite literature », ce qu'aujourd'hui nous appellerions la littérature. Ce dernier sens, restreint, est celui du mot *literary* qui figure dans le titre des *Essays, moral*,

Avant d'en venir à l'aspect strictement logique du problème, c'est-à-dire au test de vérité proprement dit, il faut saisir la nécessité de ce test du point de vue de la passion qui commande la pratique de la philosophie. Car l'amour de la gloire littéraire est le nom que prend l'amour de la vérité dans son orientation sociable, orientation nécessaire pour sortir du scepticisme total auquel conduit la spéculation solitaire. Pour le comprendre, il faut retracer l'histoire naturelle de la passion philosophique, qui comporte deux moments : l'exacerbation de la curiosité, jusqu'à son inversion malheureuse en dégoût mélancolique pour la philosophie ; le retour de l'humeur studieuse, tempérée par son orientation sociable. Cette histoire, que raconte la Conclusion du Livre I du *Traité*, donne au scepticisme de Hume une signification affective originale.

C'est bien une curiosité sans frein, un désir insatiable de fondement qui, dans ce Livre I du *Traité*, motive la critique de la causalité (Troisième Partie), et celle des opinions vulgaires et philosophiques (Quatrième Partie). Cette critique, en passant nos croyances au crible d'un empirisme méthodique et radical, originellement destiné à fonder l'édifice de la science sur une base solide, conduit à une découverte décevante, à savoir que « la mémoire, les sens et l'entendement sont [...] tous fondés sur l'imagination, c'est-à-dire sur la vivacité de nos idées »<sup>9</sup>. Cette dynamique de la passion philosophique, la Conclusion du Livre I l'exprime du point de vue de la disposition philosophique par excellence, le désir de connaissance causale : « L'esprit de l'homme ne recherche rien avec plus de curiosité que les causes de tous les phénomènes, et nous ne nous contentons pas d'en connaître les causes immédiates, mais nous poursuivons nos recherches jusqu'à ce que nous parvenions au principe ultime et originel. Nous ne nous arrêterions pas de notre plein gré avant d'avoir découvert l'énergie qui, dans la cause, produit l'effet, le lien qui les unit l'un à l'autre et la qualité efficace dont dépend ce lien. Tel est le but de toutes nos études et de toutes nos réflexions. Ne sommes-nous pas déçus quand nous apprenons que cette connexion, ce lien ou cette énergie ne réside qu'en nous-mêmes et n'est rien d'autre que la détermination de l'esprit, qui est acquise par la coutume et nous fait passer d'un objet à son concomitant habituel et de l'impression de l'un à l'idée vive de l'autre ? Une telle découverte non seulement nous ôte tout espoir d'obtenir jamais satisfaction, mais elle prévient même jusqu'à nos souhaits, puisqu'il apparaît que lorsque nous disons que nous désirons connaître le principe opérant ultime, soit nous nous contredisons, soit nos

---

*political and literary* à partir de 1758. Lorsque je prendrai le mot « littéraire » en ce sens restreint, je le signalerai. Sur le sens du mot *literature* et son évolution de la Renaissance à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, voir S. Adamson, « The literary Language », *The Cambridge History of the English Language*, Cambridge, ed. R. Lass, Cambridge University Press, 1999, vol. 3, p. 543 et 599.

9. TNH, 1.4.7.3, p. 358.

paroles n'ont aucun sens »<sup>10</sup>. La déception est à la mesure de l'attente.

Or la conscience acquise que, non seulement le sens commun, mais avec lui tout l'édifice de la science, ne reposent que sur la vivacité des idées (« qualité apparemment si insignifiante et si peu fondée en raison », « principe si inconstant et si fallacieux »<sup>11</sup>, cette conscience engendre un doute général quant à la possibilité de la philosophie, qui s'ajoute au doute qu'entretient le philosophe à l'égard de son propre entendement individuel. La curiosité laisse alors place à la mélancolie : « Le souvenir de mes erreurs et de mes perplexités passées me rend défiant pour l'avenir. L'état misérable, la faiblesse et le désordre des facultés que je dois employer dans mes recherches augmentent mes appréhensions. Et l'impossibilité d'amender ou de corriger ces facultés me réduit presque au désespoir et me fait résoudre de périr sur le rocher aride où je me trouve à présent, plutôt que de m'aventurer sur cet océan sans limites qui s'ouvre sur l'immensité. Cette vision soudaine du péril où je me trouve me frappe de mélancolie et comme cette passion, plus que toute autre, a pour habitude de s'écouter, je ne peux m'empêcher de nourrir mon désespoir de toutes les réflexions décourageantes que le présent sujet me procure en si grande abondance »<sup>12</sup>. Qu'est-ce qui sort le philosophe de cette mauvaise passe ?

Ce n'est pas immédiatement une sociabilité philosophique, mais une sociabilité plus large, à savoir la compagnie des autres hommes dans les occupations quotidiennes. Mais cette sociabilité, si elle replonge le philosophe dans les affaires de la vie courante, ne suffit pas encore à lui redonner le goût à la spéculation. Si le scepticisme total n'atteint pas l'existence quotidienne, parce que la nature interdit la suspension du jugement, il semble néanmoins assez puissant pour suspendre l'activité philosophique, qui reste donc problématique. Après tout, la philosophie est un luxe, dont il va peut-être falloir se passer, en ce qu'il menace de rompre l'équilibre mental en introduisant dans l'esprit une sorte de mélancolie : « Je dîne, je fais une partie de jacquet, je converse et me réjouis avec mes amis et quand, après trois ou quatre heures d'amusement, je veux reprendre ces spéculations, elles m'apparaissent si froides, si forcées et si ridicules que je ne peux pas trouver le cœur de les poursuivre plus avant. A ce point, je me trouve donc absolument déterminé à vivre, parler et agir comme tout le monde dans les affaires courantes de la vie. Mais bien que ma tendance naturelle et le cours de mes passions et de mes esprits animaux me réduisent à cette croyance indolente aux maximes générales du monde, j'éprouve encore un reste suffisant de ma disposition précédente pour être prêt à jeter au feu tous mes livres et tous mes papiers et à jurer de ne plus jamais renoncer aux plaisirs de la vie pour l'amour du raisonnement et de la philosophie. Tels sont, en effet, mes

---

10. TNH, 1.4.7.5, p. 359-360.

11. TNH, 1.4.7.3-4, p. 358.

12. TNH, 1.4.7.1, p. 356-357.

sentiments dans l'humeur morose (*splenetic humour*) où je me trouve à présent »<sup>13</sup>. Il ne faut donc pas réduire le pyrrhonisme à sa signification logique, c'est-à-dire à l'extinction totale de la croyance. Il est nécessaire de le comprendre aussi et surtout comme une disposition affective – une certaine humeur. Mieux : puisque l'anéantissement de la croyance est en réalité chose impossible, c'est comme extinction totale, non de la croyance, mais de la passion philosophique que le pyrrhonisme prend un sens fort, et en fin de compte, une réalité qu'il n'a pas du strict point de vue du jugement.

Or c'est précisément lorsque la passion philosophique est près d'être anéantie, que la spéculation apparaît comme directement contraire à toute forme de sociabilité, la sociabilité définissant la vie même, dans la chaleur qui la rend vivable : « Mais cela veut-il dire que je doive lutter contre le courant de la nature, qui m'emporte vers l'indolence et le plaisir, que je doive m'abstraire, en quelque mesure, du commerce et de la société des hommes, qui sont si agréables, et que je doive me torturer le cerveau avec des subtilités et des sophismes, au moment même où je ne peux me convaincre du caractère raisonnable d'une activité si pénible et où je n'ai aucun espoir sérieux d'accéder par ce moyen à la vérité et à la certitude ? Quelle obligation ai-je donc de faire du temps un si mauvais usage ? Et cela peut-il servir en aucune façon le bien de l'humanité ou mon intérêt privé ? »<sup>14</sup>. C'est pourquoi, si la spéculation philosophique doit retrouver un sens, il faut que l'amour de la vérité renaisse pour être cultivé de manière plus sociable qu'auparavant, sans séparer « les deux plaisirs les plus grands et les plus purs de la vie humaine que sont l'étude et la société »<sup>15</sup>.

Mais il ne faut pas chercher de raisons au retour de l'humeur studieuse, deuxième moment de l'histoire naturelle de la curiosité. Car une passion est « une existence originelle, ou, si l'on veut, une modification originelle de l'existence »<sup>16</sup>. Comme toute perception de l'esprit, elle n'a besoin de rien d'autre pour exister, et possède même une autonomie qui fait défaut aux idées, puisque ce sont les passions qui gouvernent l'activité de l'esprit humain, la raison n'ayant de rôle que subalterne. La curiosité renaîtra donc d'elle-même, par son propre *conatus*, et c'est pourquoi la philosophie « attend plutôt sa victoire du retour d'une bonne humeur sérieuse que de la force de la raison et de la conviction »<sup>17</sup>.

Néanmoins, dans l'effort qu'elle fait pour se satisfaire, une passion est orientée par l'expérience de la réalité, c'est-à-dire principalement par ses échecs et ses déceptions, et c'est en ce sens qu'elle a une histoire. La passion philosophique ressortira donc sensiblement modifiée de l'épreuve de la mélancolie sceptique, la spéculation n'apparaissant plus comme une froide

---

13. TNH, 1.4.7.9-10, p. 362-363.

14. Ibid.

15. *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 1997, trad. M. Malherbe, p. 73, noté ci-après DRN.

16. TNH, 2.3.3.5, p. 271.

17. TNH, 1.4.7.11, p. 363.

occupation solitaire, mais comme une activité naturellement accompagnée d'un certain esprit public: « Je suis inquiet pour la condition du monde savant qui vit dans une telle ignorance sur tous ces points. Je sens monter en moi l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité et de me faire un nom grâce à mes inventions et mes découvertes. Ces sentiments jaillissent naturellement dans la disposition où je me trouve et si je m'efforçais de les bannir, en m'attachant à quelque autre affaire ou à quelque autre distraction, je *sens* que j'y perdrais en plaisir, et c'est là l'origine de ma philosophie »<sup>18</sup>. L'amour de la vérité, « source première de toutes nos enquêtes », et qui, s'il est authentique, ne peut aller sans « le souci des intérêts de l'humanité »<sup>19</sup>, s'infléchit donc naturellement en un amour de la renommée dans son processus de modération.

Cependant, l'esprit public n'est pas la seule forme de sociabilité philosophique, ni même la principale. Si cette disposition accompagne l'amour de la vérité, c'est seulement parce qu'elle est nécessaire pour fixer l'attention du philosophe, et mobiliser son génie, en lui représentant l'enjeu de sa recherche, comme le chasseur a besoin de belles proies, ou le joueur d'une somme d'argent à gagner<sup>20</sup>. En réalité, ce qui anime principalement la passion philosophique, comme toute autre passion, c'est la sympathie, sans laquelle la curiosité risque de dégénérer en mélancolie : « Nous ne pouvons former aucun souhait qui ne fasse référence à la société. Il n'est peut-être pas possible d'endurer un châtement plus pénible qu'un isolement complet. Tout plaisir devient languissant quand on en jouit hors de toute compagnie ; et toute peine devient alors plus cruelle et plus intolérable. Quelles que soient les autres passions qui peuvent nous agiter, orgueil, ambition, avarice, curiosité, vengeance ou luxure, leur âme ou leur principe animateur, c'est la sympathie ; elles perdraient même toute force si nous devions nous dégager entièrement des pensées et des sentiments des autres »<sup>21</sup>. De ce point de vue, il est significatif que la Conclusion du Livre I du *Traité* se referme sur une adresse au lecteur, indissociable du thème de la bonne humeur, comme condition de la pratique spéculative : « Si le lecteur se trouve dans la même disposition aisée, qu'il me suive dans mes spéculations à venir. Sinon, qu'il suive son inclination et attende le retour de l'application et de la bonne humeur »<sup>22</sup>. Si la philosophie spéculative ne peut, en tant que telle, se pratiquer autrement que de manière solitaire, cette activité ne peut néanmoins s'entretenir que d'être motivée par l'anticipation d'une communication avec un public<sup>23</sup>.

---

18. TNH, 1.4.7.12, p. 364.

19. TNH, 2.3.10.1-4, p. 308-309.

20. TNH, 2.3.10.8-9, p. 311-312.

21. TNH, 2.2.5.15, p. 211.

22. TNH, 1.4.7.14, p. 366-367.

23. Ce que montrait déjà la première section de la *Lettre sur l'enthousiasme* de Shaftesbury, c'est que la passion philosophique est elle-même une certaine sorte d'enthousiasme, qui implique un élan de sociabilité. La *Lettre* s'ouvrait sur une adresse à son destinataire, dont elle déterminait ensuite la fonction d'inspiration : l'imagination de la présence du lecteur, ou de ce lecteur en train de lire, est nécessaire pour éveiller le génie de l'auteur, de même que la présence réelle

Telle est donc l'histoire naturelle de la passion philosophique : le désir immodéré de savoir engendre une mélancolie et un dégoût pour la philosophie dont on ne guérit que par l'orientation sociable de la passion philosophique<sup>24</sup>. Mais cette histoire est aussi bien celle de la philosophie du *Traité* elle-même, qui d'un empirisme dogmatique (désir d'un fondement pour la science, recherché dans l'expérience), évolue vers un scepticisme total (désespoir de trouver ce fondement), laissant place à un scepticisme modéré (espoir retrouvé de continuer à bâtir la science de l'homme, malgré l'absence de fondement rationnel). Or le ressort de ce mouvement, ce n'est pas seulement la dynamique logique de la croyance, c'est aussi et plus fondamentalement encore la dynamique affective de la passion philosophique. On vient de le voir, la véritable signification du scepticisme total n'est pas dans une impossible *epochè*, mais dans le rejet de l'activité spéculative, chose toujours possible, puisque la philosophie n'est pas indispensable à la vie. Mais alors, comment le scepticisme modéré, en succédant à ce pyrrhonisme affectif, n'aurait-il pas lui aussi une signification au niveau des passions ? Si on le définit comme la possibilité de la science dans le scepticisme même, c'est-à-dire en l'absence de tout fondement rationnel, cette possibilité a certes ses conditions intellectuelles, puisque « la nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger, comme à respirer et à sentir »<sup>25</sup> ; mais elle a aussi ses conditions affectives, dans l'exercice de la passion philosophique. C'est elle qui exige qu'il y ait science, même si cette exigence ne suffit pas à elle seule pour déterminer la philosophie comme scepticisme modéré (elle a d'abord entraîné un dogmatisme et un pyrrhonisme), et qu'il faut, outre cela, que le philosophe assume la détermination naturelle comme étant le partage de l'entendement philosophique et de l'entendement commun, de la philosophie et de la vie courante. Mais précisément, la philosophie de Hume n'est pas une théorie de la connaissance, mais une philosophie de la vie, et de la vie philosophique comme de la vie courante. Or, le ressort de la vie humaine, c'est la dynamique par laquelle les passions s'affirment dans l'esprit, et modifient leurs orientations en fonction des

---

du public est exaltante pour l'acteur, et que l'invocation des muses était indispensable aux poètes anciens (Voir L. Jaffro, *Ethique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998, pp. 71-89). De façon analogue, la référence récurrente à un public dans l'œuvre de Hume est l'acte par lequel le philosophe, dans l'isolement de la spéculation, se représente ce public, qui partage avec lui une même passion. Or se représenter ainsi une compagnie, c'est se la rendre présente, car « Il est certain que la sympathie ne se limite pas toujours au moment présent, mais que nous sentons souvent par communication les douleurs et les plaisirs des autres qui n'existent pas en réalité et que nous ne faisons qu'anticiper par la force de notre imagination » (TNH, 2.2.9.13, p. 236).

24. C'est ce thème que reprendra la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain* : « Abandonnez-vous à votre passion pour la science, dit [la nature], mais que votre science soit humaine, et qu'elle ait un rapport direct avec l'action et la société. La pensée abstruse et les profondes recherches, je les interdis, et leur réserve de sévères punitions : la morne mélancolie qu'elles traînent à leur suite, l'incertitude sans fin où elles vous plongent, et l'accueil glacé qu'on réserve à vos prétendues découvertes, dès que vous les avez communiquées. Soyez philosophe, mais que toute votre philosophie ne vous empêche pas de rester homme » (EEH, 1.6, p. 47-48).

25. TNH, 1.4.1.7, p. 264.



circonstances<sup>26</sup>.

Et cependant, c'est aussi du point de vue proprement logiquement du jugement, sous la forme de ce test de vérité que constitue la réception de la philosophie par le public, que la sociabilité est nécessaire à la pratique de la philosophie.

Dans un Avertissement au *Traité* qui est autre chose qu'une simple tentative de *captatio benevolentiae*, Hume exprime la nécessité de ce test, en faisant dépendre l'achèvement du projet complet de la science de l'homme de la réception des deux premiers Livres du *Traité*<sup>27</sup> : « Le dessein que je poursuis dans le présent ouvrage est suffisamment expliqué dans l'*Introduction*. Le lecteur doit seulement noter que les sujets que je m'y suis proposés ne sont pas tous traités dans ces deux volumes. Les sujets de l'*entendement* et des *passions* forment à eux seuls une chaîne complète de raisonnement, et j'ai voulu profiter de cette division naturelle pour affronter le goût du public. Si j'ai la bonne fortune de rencontrer le succès, je passerai à l'examen de la *morale*, de la *politique* et de la *critique*, ce qui complétera ce *Traité de la nature humaine*. Je tiens l'approbation du public pour la plus grande récompense de mes travaux, mais je suis décidé à considérer son jugement, quel qu'il soit, comme le meilleur enseignement que je puisse recevoir »<sup>28</sup>. Et la Conclusion du Livre I répète, dans les termes de la rhétorique de la mélancolie qui la traverse, ce besoin pour le philosophe spéculatif d'être approuvé, son isolement étant indissociablement affectif et intellectuel. Le paragraphe mérite d'être cité entièrement : « Je suis tout d'abord effrayé et confondu de la solitude désespérée où me place ma philosophie, et je m'imagine être un monstre étrange et grotesque qui, incapable de se mêler à autrui et de se fondre dans la société, a été exclu du commerce des hommes et reste totalement abandonné et inconsolé. J'aimerais bien aller chercher protection et chaleur dans la foule ; et pourtant, je ne peux me résoudre à me mêler à tant de laideur. J'appelle d'autres hommes, pour qu'ils viennent former avec moi un groupe séparé, mais aucun ne prête l'oreille. Ils gardent tous leurs distances et redoutent la tempête qui m'assaille de toutes parts. Je me suis exposé à l'inimitié de tous les métaphysiciens, logiciens, mathématiciens et même théologiens ; puis-je encore m'étonner des insultes que je dois souffrir ? J'ai déclaré que je désapprouvais leur système ; puis-je m'étonner qu'ils expriment leur haine du mien et de ma

---

26. Voir D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979. Sur la nécessité d'accorder une place centrale au Livre II dans le *Traité de la nature humaine* et à la théorie des passions dans la philosophie de Hume en général, voir P. S. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1966 ; et J.-P. Cléro, *La philosophie des passions chez David Hume*, Paris, Klincksieck, 1985. En particulier, qu'une réflexion sur la passion philosophique soit nécessaire pour saisir pleinement le sens de la philosophie de Hume est confirmé par le fait que le thème de la curiosité intervient toujours en des endroits où Hume s'attache à déterminer la nature de sa philosophie, soit comme science de l'homme fondée sur l'expérience (TNH, Introduction), soit comme scepticisme modéré (TNH, 1.4.7), soit comme philosophie spéculative (EEH, 1).

27. Il faut rappeler ici que les deux premiers Livres du TNH furent publiés seuls, en janvier 1739 chez John Noon, et que le troisième ne parut qu'en novembre de l'année suivante, chez Thomas Longman.

28. TNH, p. 29.

personne ? Quand je regarde à l'entour, je prévois de tous côtés la dispute, la contradiction, la colère, la calomnie et le dénigrement. Quand je tourne mes regards vers moi-même, je ne trouve que le doute et l'ignorance. Le monde entier conspire pour s'opposer à moi et me contredire ; et cependant, telle est ma faiblesse que je sens toutes mes opinions se défaire et tomber d'elles-mêmes quand elles ne sont pas soutenues par l'approbation d'autrui. Chaque pas que je fais est hésitant et chaque réflexion nouvelle me donne à redouter une erreur et une absurdité dans mon raisonnement »<sup>29</sup>. Le sceptique ne saurait donc tenir ses conclusions pour vraies, dans l'isolement le plus total, et prétendre avoir raison contre tous, ou dans une indifférence à l'égard du public. Il lui faut partager avec d'autres ses propres découvertes, et c'est pourquoi la recherche de la vérité sera, aussi, celle du succès auprès du public.

Mais pourquoi ce besoin d'approbation ? On a vu plus haut (pp. 3-4) qu'au doute général sur l'entendement humain et sur la possibilité de la science s'ajoutait un doute particulier que le philosophe entretient à l'égard de sa propre raison individuelle. Or la section « Du scepticisme à l'égard de la raison » expose de manière probabiliste cette seconde sorte de doute, lequel introduit un résidu de probabilité dans la science, y compris dans ce que Hume appelle la connaissance au sens strict : « Dans toutes les sciences démonstratives, les règles sont certaines et infaillibles mais lorsque nous les appliquons, nos facultés incertaines et faillibles sont fortement sujettes à s'en écarter et à tomber dans l'erreur. Il nous faut, par conséquent, former, pour chacun de nos raisonnements, un nouveau jugement pour vérifier ou contrôler notre croyance ou jugement premier ; notre vision doit s'élargir jusqu'à inclure une sorte d'historique de tous les cas où notre entendement nous a trompés, comparés à ceux où son témoignage était juste et vrai. Nous pouvons considérer notre jugement comme une sorte de cause, dont la vérité est l'effet naturel, mais un effet tel qu'il peut fréquemment être empêché par l'irruption d'autres causes ainsi que par l'inconstance des pouvoirs de notre esprit. La conséquence en est que toute connaissance dégénère en probabilité, et cette probabilité est plus ou moins grande suivant l'expérience que nous avons de la véracité ou du caractère trompeur de notre entendement, et aussi selon la simplicité ou la complexité de la question »<sup>30</sup>. Certes, Hume réinvestit dans cette argumentation un trope pyrrhonien auquel Descartes, au début de la Quatrième partie du *Discours de la méthode*, recourait déjà en doutant de l'évidence des démonstrations mathématiques elles-mêmes : il arrive aux mathématiciens de se tromper, et le philosophe n'est pas moins qu'eux sujet à l'erreur. Mais Hume donne à cet argument une tournure empiriste qui lui est propre, puisqu'il présente la réflexion que nous faisons sur la fiabilité de notre entendement individuel comme relevant de la probabilité des causes, lorsque celle-

---

29. TNH, 1.4.7.2, p. 357.

30. TNH, 1.4.1.1, p. 261.

ci dépend d'expériences contraires. Les expériences que j'ai de mes erreurs passées réduisent, à raison de leur nombre ou de leur fréquence, la confiance que je place en mon propre entendement, lorsque je considère celui-ci comme une cause dont la vérité est l'effet, et l'expérience de ces erreurs réduit par là même ma croyance à la vérité de mes conclusions. On le voit, c'est encore un désir immodéré de savoir – ici une recherche, non plus de fondement, mais de certitude – qui conduit au pyrrhonisme, en motivant un processus de vérification, morbide en ce qu'il entraîne un effet contraire à l'effet recherché, un doute au lieu d'une confirmation : « Si forte que puisse être notre croyance initiale, elle périra infailliblement en subissant autant de nouvelles épreuves, chacune lui ôtant quelque peu de sa force et de sa vigueur. Quand je réfléchis à la fragilité naturelle de mon jugement, j'ai moins de confiance en mes opinions que lorsque je ne considère que les objets sur lesquels je raisonne ; et quand, avançant davantage encore, j'examine chacune des appréhensions successives que je fais de mes facultés, toutes les règles de la logique exigent une diminution continuelle et, finalement, une extinction totale de la croyance et de l'évidence »<sup>31</sup>.

Certes, et encore une fois, la nature ou la coutume empêche le philosophe de pousser très loin, par « toutes les règles de la logique », ce genre de doute réflexif. Mais avant de le montrer, Hume propose dans cette même section une autre issue, celle d'une approbation obtenue par le savant auprès du public, et qui fait contrepoids à la défiance qu'il entretenait jusqu'ici à l'égard de son propre jugement. Les « épreuves » (*examinations*) qu'il cherchait vainement dans la réflexion sur ses propres facultés, le savant les trouvera dans le jugement des autres, qui ont valeur de test : « Il n'est pas d'algébriste ou de mathématicien, suffisamment expert dans sa science, pour placer immédiatement toute sa confiance dans une vérité qu'il vient de découvrir, et la considérer comme autre chose qu'une simple probabilité. Sa confiance augmente à chaque fois qu'il parcourt ses preuves, mais elle augmente plus encore quand ses amis l'approuvent, et elle atteint le sommet de sa perfection avec l'assentiment et les applaudissements du monde savant. Or il est évident que cette augmentation progressive de l'assurance n'est rien d'autre que l'addition de probabilités nouvelles et provient de l'union constante de causes et d'effets, comme l'indiquent l'expérience et l'observation passées »<sup>32</sup>. C'est donc un raisonnement du même genre, sur la probabilité des causes, qui commande à la fois le doute sceptique et sa solution dans la sociabilité intellectuelle : si l'historique des erreurs passées du philosophe fonctionnait comme un principe d'incertitude ou d'affaiblissement de sa croyance, l'approbation du public fonctionne désormais en sens inverse, comme un principe de corroboration ou de renforcement de ses conclusions, qui vient s'ajouter aux multiples

---

31. TNH, 1.4.1.6, p. 264.

32. TNH, 1.4.1. 2, p. 261-262.

vérifications qu'il en a faites lui-même<sup>33</sup>. Si mes erreurs passées constituent autant de causes de défiance à l'égard de ma propre découverte, mes réussites, mais aussi l'assentiment de chacun de ceux qui m'approuvent, sont autant de causes de la confiance que je place finalement dans cette même découverte<sup>34</sup>.

Le doute probabiliste sur l'entendement individuel trouve donc sa solution, également probabiliste, dans l'approbation de la communauté savante. Avant d'avoir été soumises au jugement du public, les conclusions du philosophe sont encore probables, c'est-à-dire attendent de recevoir leur statut de preuves, qu'elles n'ont pas encore parfaitement étant donné l'incertitude attachée aux raisonnements solitaires du philosophe, même lorsque ceux-ci reposent sur un grand nombre d'expériences et observations diligemment recueillies. Et ce qui vaut du mathématicien vaut à plus forte raison de celui qui s'occupe de questions de fait. En droit, la vérification expérimentale d'un principe est indéfinie : elle ne comporte pas de critère de complétude. S'il est vrai qu'en réalité, le philosophe se contentera d'un certain nombre d'observations, qui le détermineront suffisamment à reconnaître à ses conclusions le caractère de preuves expérimentales, il n'en demeure pas moins que l'approbation du public offrira une puissante corroboration de ces mêmes preuves. Car si l'expérience et l'observation sont elles-mêmes susceptibles d'être vérifiées, ce ne peut être qu'au moyen d'expériences et d'observations supplémentaires, que le lecteur est invité à faire à son tour, à la suite de l'auteur. Et cette absence de critère de complétude de la vérification expérimentale donne parfois lieu, sous la plume de Hume, à l'argument d'ignorance qui consiste à exiger du lecteur qu'il admette la preuve, ou qu'il en propose une meilleure. C'est ainsi que, par exemple, dès la première section du *Traité*, Hume soumet sa propre observation d'une ressemblance universelle entre chaque idée simple et une impression simple correspondante, à la perspicacité du lecteur : « Il est impossible de prouver, en les énumérant toutes, qu'il en est de même pour toutes nos impressions et idées simples. Pour se convaincre, chacun se contentera d'en parcourir autant qu'il lui plaira. Si quelqu'un contestait cette ressemblance universelle, je ne connais pas de moyen de l'en persuader, si ce n'est en lui demandant de montrer une impression simple dénuée d'idée correspondante, ou une

---

33. Ces vérifications portent désormais sur les objets eux-mêmes, et non plus de manière réflexive et morbide sur les facultés du savant et leur faillibilité.

34. Il est vrai que ce processus ne relève pas d'un calcul complexe, qui prendrait en compte chaque jugement de manière isolée, pour l'ajouter ou le soustraire à la somme des autres. Il s'agit bien plutôt d'un acte simple de croyance, et c'est pourquoi cette solution du pyrrhonisme par la sociabilité intellectuelle est en accord parfait avec sa solution dans la coutume. Cet acte simple de croyance, par lequel le philosophe prend en compte le jugement du public, doit être décrit en termes de force et de vivacité de la conception : les cas favorables à ma conclusion – qu'il s'agisse de mes propres vérifications ou des assentiments donnés par les autres à mes conclusions, ces cas, plutôt que d'être conçus chacun dans le degré précis de force et de vivacité qu'il comporte, fusionnent au contraire en une conception simple et unique, dont la force, en tant que croyance, est proportionnelle au nombre de ces cas favorables, comme Hume le décrit dans la section sur la probabilité des causes (TNH, 1.3.12). De cette force totale, il faut cependant retrancher les cas défavorables, c'est-à-dire mes erreurs passées et la désapprobation qu'une partie du public ne manquera pas de

idée simple dépourvue d'impression correspondante. S'il ne répond pas à ce défi, et il est certain qu'il ne le peut, son silence et notre propre observation nous permettent d'établir notre conclusion »<sup>35</sup>. Ce genre de propos, qui semble relever de l'artifice rhétorique, marque en réalité, dès le début du *Traité*, l'ouverture de la science expérimentale de l'homme sur la confirmation, mais aussi le possible démenti, qu'elle est susceptible de recevoir du public<sup>36</sup>.

Mais, dira-t-on, ce qui produit l'accord des esprits, c'est l'objet sur lequel on s'accorde. La vérité étant d'abord l'adéquation de l'esprit et du réel, comme l'expriment d'ailleurs les rares définitions que Hume donne de la vérité : « La vérité est de deux sortes ; elle consiste soit dans la découverte des rapports entre les idées considérées en elles-mêmes, soit dans la conformité de nos idées des objets à leur existence réelle »<sup>37</sup>. Ou encore : « Le vrai ou le faux consistent en un accord ou un désaccord, soit avec les relations *réelles* entre les idées, soit avec l'existence et le fait *réels* »<sup>38</sup>. Si donc la vérité peut prendre l'aspect d'un accord des esprits, c'est parce qu'elle est d'abord, et plus fondamentalement, l'accord de l'esprit avec la réalité. Certes, mais cette définition scolastique de la vérité n'est pas opératoire chez Hume, qui n'en fait rien ou presque<sup>39</sup>. La vérité étant quelque chose qui s'éprouve plus qu'elle ne se définit, c'est plutôt à tenter de décrire l'expérience que nous faisons de la vérité, ou le sentiment (*feeling*) que nous en avons, que Hume s'attache<sup>40</sup>.

C'est en deux sens, inséparables l'un de l'autre, que la vérité s'éprouve. Éprouver la vérité, c'est tout d'abord « le fait d'éprouver quelque chose de caractéristique, un certain sentiment (*it is merely a peculiar feeling or sentiment*) »<sup>41</sup> ; mais c'est aussi, lorsque l'on se trouve dans un rapport

---

manifeste, diminuant d'autant ma conviction, qui restera alors imparfaite et vacillante.

35. TNH, 1.1.1.5, p. 43-44.

36. La nuance qu'introduit Hume dans ces lignes (« et il est certain qu'il ne le peut ») ne remet pas en cause le résidu de probabilité qui affecte les raisonnements solitaires ; elle est seulement l'expression d'une conviction très circonstancielle, qui se limite au moment de la considération intense des objets d'un point de vue particulier : « En une telle occasion, nous sommes non seulement portés à oublier notre scepticisme, mais aussi notre modestie, et à employer des termes comme *il est évident*, *il est certain* ou *il est indéniable*, ce que le respect dû au public devrait peut-être nous interdire. Il se peut que je sois tombé dans ce travers à l'exemple de quelques autres, mais je fais ici *opposition* à toutes les objections qui peuvent être présentées sur ce point, et je déclare que de telles expressions m'ont été imposées par la considération, alors présente, de l'objet et n'impliquent aucun esprit dogmatique ni aucune idée vaniteuse de mon propre jugement, sentiments qui, j'en suis conscient, ne peuvent convenir à personne, et à un sceptique encore moins qu'à tout autre » (TNH, 1.4.7.15, p. 367).

37. TNH, 2.3.10.2, p. 308.

38. TNH, 3.1.1.9, p. 52, Hume souligne.

39. De ces deux définitions, la première a pour fonction de montrer que ce n'est pas la connaissance de la vérité en tant que telle, mais sa recherche, qui procure un plaisir dans la spéculation ; la seconde, que les passions, volitions et actions, n'étant pas susceptibles d'un accord ou d'un désaccord avec la réalité, ne peuvent être tenues pour vraies ou fausses, conformes ou contraires à la raison. Hume utilise donc la définition de la vérité comme adéquation de façon toute occasionnelle, pour les besoins de ces arguments, sans lui donner d'autre fonction dans sa philosophie.

40. Descartes faisait déjà remarquer au P. Mersenne (Lettre du 16 octobre 1639) le caractère tout nominal de la définition de la vérité comme adéquation, définition qui ne fait qu'obscurcir l'évidence intrinsèque de la vérité. Mais, on va le voir, le critère humien est bien différent de l'évidence cartésienne.

41. TNH, Appendice, 2, p. 371-372.

d'extériorité critique à l'égard d'une proposition ou d'une théorie tenue pour vraie par un auteur, tester cette proposition ou cette théorie, c'est-à-dire mettre à l'épreuve sa capacité de résistance à la critique.

La vérité est objet d'assentiment, dans un sentiment ou une expérience que Hume, dans les paragraphes qui ouvrent l'Appendice au *Traité*, tente de décrire par « une diversité de termes, qui peut sembler si peu philosophique » – ce n'est en effet qu'une série de métaphores : « je m'efforce de l'expliquer par ce que j'appelle une *force*, une *vivacité*, une *solidité*, une *fermeté*, ou une *stabilité* supérieures »<sup>42</sup>. Ce qui distingue l'approbation, par laquelle on tient quelque chose pour vrai, de la simple conception ou compréhension, qui n'entraîne pas l'approbation ou même s'accompagne de désapprobation, c'est seulement un certain degré de force ou de vivacité des idées, qui sépare aussi la vérité des chimères de l'imagination. Le sentiment, au sens de l'avis ou de ce que l'on tient pour vrai, est tout entier dans un certain sentiment, au sens d'un ressenti : « Quand nous sommes convaincus d'un fait, nous ne faisons que le concevoir, avec un certain sentiment (*feeling*) différent de celui qui accompagne les simples rêveries de l'imagination. Et quand nous exprimons notre incrédulité au sujet d'un fait, nous voulons dire que les arguments en faveur de ce fait ne produisent pas ce sentiment (*feeling*). Si la croyance ne consistait pas en un sentiment (*sentiment*) différent de la simple conception, tous les objets présentés par l'imagination la plus débridée seraient sur un pied d'égalité avec les vérités les plus établies, qui se fondent sur l'histoire et l'expérience. *Il n'y a que le sentiment que l'on éprouve qui puisse les distinguer* »<sup>43</sup>. Ici, Hume élève clairement la force et la vivacité des idées au statut de critère de la vérité.

Mais n'est-ce pas confondre la vérité et la croyance ? Car il y a des croyances fausses, et un préjugé peut agir sur l'esprit avec autant de force, sinon plus, qu'une proposition philosophique. Ce qui distingue l'opinion de la vérité, c'est d'abord un certain degré de précision, obtenu par une correction des règles générales du sens commun par les règles générales de l'entendement philosophique<sup>44</sup>, dans les limites de la signification du discours, au-delà desquelles les distinctions deviennent futiles, ne renvoyant à aucune impression<sup>45</sup>. Mais si l'on peut bien dire, d'une façon générale, que la vérité se reconnaît à une certaine précision signifiante du discours, ou, si l'on préfère, à sa signification précise, on ne peut assigner de critère particulier de la vérité de chaque proposition particulière, les vérités de fait étant toujours susceptibles d'être modifiées quant à leur degré de précision par de nouvelles expériences ou observations. La vérité expérimentale n'a pas la fixité des vérités éternelles, mais reste ouverte sur sa confirmation ou son démenti : « il est peut-être

---

42. TNH, 1.3.7.7, p. 377.

43. TNH, Appendice, 2, p. 372, je souligne.

44. TNH, 1.3.13 et 15.

trop tôt, dans l'histoire du monde, pour découvrir des principes qui supporteront l'examen de la postérité la plus lointaine »<sup>46</sup>. Il y a donc une histoire de la vérité, et le public, par le jugement qu'il porte sur la science de l'homme, est invité à y jouer un rôle décisif.

C'est parce que la vérité philosophique est éprouvée (ressentie) dans la force et la vivacité des idées, autrement dit dans le poids des arguments – la philosophie de Hume est un art de l'argumentation – qu'elle est éprouvée (testée) dans la solidité ou le caractère satisfaisant de la théorie, autrement dit dans sa capacité à résister à la critique. Ce qui, dans l'Introduction au *Traité*, commande le recours à deux métaphores. Tout d'abord, la métaphore architecturale qui fait de la science un édifice dont la qualité principale doit être la solidité : « Et de même que la science de l'homme est le seul fondement *solide* des autres sciences, le seul fondement *solide* que nous puissions donner à cette science-là doit reposer sur l'expérience et l'observation »<sup>47</sup>. Or la solidité, comme la force, la vivacité ou la précision, est affaire de degrés, et l'on sera donc plus ou moins convaincu de la vérité d'une théorie philosophique. Exprimée en termes positifs, cette aptitude d'un système à résister à la critique est sa capacité à emporter l'adhésion. D'où cette autre métaphore : la métaphore militaire de la conquête, qui est certes celle d'un domaine d'objets à découvrir, mais aussi celle d'un public qu'il s'agit de reconquérir et de réconcilier avec la philosophie, discréditée par les disputes métaphysiques – « les trompettes, les tambours et les musiciens de l'armée »<sup>48</sup>. Cette conquête est le succès du système, que Hume exprime volontiers en termes de satisfaction, commune à l'auteur du système et au lecteur qui l'approuve : « Quand nous voyons que nous avons atteint les limites extrêmes de la raison humaine, nous nous reposons, satisfaits, bien que nous soyons surtout parfaitement convaincus de notre ignorance [...]. Et de même que l'impossibilité d'aller plus loin suffit à satisfaire le lecteur, l'auteur peut tirer une satisfaction plus délicate encore du libre aveu de son ignorance et de sa prudence à éviter l'erreur où tant d'autres sont tombés, cette erreur qui consiste à imposer au monde ses conjectures et ses hypothèses comme les plus certains des principes. Quand ce contentement et cette satisfaction réciproques du maître et de l'élève peuvent être obtenus, je ne sais ce que nous pouvons exiger de plus de notre philosophie »<sup>49</sup>. Chercher à satisfaire le public, ce n'est pas se soumettre à une opinion commune, mais au contraire tenter de produire un système que l'on puisse tenir devant ce public, et de le contraindre, par la force des arguments, à soutenir la même position. Et le vocabulaire de Hume est le même dans la Conclusion du Livre I : « Tant qu'une chaude imagination est autorisée à s'engager en philosophie et

---

45. Voir par exemple EPM, Appendice IV ; DRN, XII.

46. TNH, 1.4.7.14, p. 366.

47. TNH, Introduction, 7, p. 34, je souligne.

48. TNH, Introduction, 2, p. 32. Une philosophie a donc plus ou moins de poids ou de crédibilité, c'est-à-dire est plus ou moins apte à entraîner la croyance.

que des hypothèses sont adoptées simplement parce qu'elles sont spécieuses et plaisantes, nous ne pouvons jamais avoir de principes *solides* ni de *sentiments* qui correspondent à la pratique et à l'expérience courantes. Mais si nous écartions ces hypothèses, nous pourrions espérer établir un système ou un ensemble d'opinions qui, s'il n'était vrai (car c'est peut-être trop espérer), pourrait au moins *satisfaire* l'esprit humain et *supporter l'épreuve de l'examen le plus critique* »<sup>50</sup>. Bâtir un système solide, qui ne soit pas un château de cartes de plus, c'est donc chercher à établir une philosophie pérenne, la science de l'homme fondée sur l'expérience, tout en sachant qu'elle demeure susceptible d'être amendée, puisqu'elle repose sur l'expérience. Mais ce qu'il importe de voir ici, c'est que le degré de solidité de la philosophie est révélé, non par l'évidence intrinsèque de vérités éternelles conçues dans la méditation solitaire, mais par sa réception auprès du public, qui, en dernière instance, jugera de la pérennité de la philosophie. Il faut le rappeler ici : Hume concevait le *Traité de la nature humaine* comme un essai (*attempt*), « Un essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux », la réussite de cet essai devant être révélée par la réception du public.

On comprend maintenant pourquoi la recherche de la vérité se prolonge dans celle du succès public. L'amour de la renommée, c'est l'autre nom de l'amour de la vérité, non seulement dans la mesure où cette passion demande à être partagée, mais aussi parce que son objet, le savoir, doit être partagé<sup>51</sup>.

Mais il ne faut pas oublier que l'amour de la gloire littéraire est un certain amour de la renommée. Or si Hume s'attarde à analyser cette dernière passion<sup>52</sup>, c'est parce qu'elle joue un rôle central dans la morale et la politique, en ce qu'elle conforte en chacun le sens du devoir, en lui renvoyant sa propre image d'un homme vertueux ou vicieux, et en produisant ainsi ce que l'on peut

---

49. TNH, Introduction, 9, p. 36.

50. TNH, 1.4.7.14, p. 368, je souligne. Ce qui rend suspecte la philosophie abstruse, celle que le public cultivé appelle avec dédain « métaphysique », c'est son incapacité à satisfaire ce public, qui juge aisément de la faiblesse de cette philosophie par la controverse qui règne au sein de la communauté des savants : « Il n'est pas besoin de posséder un savoir bien approfondi pour découvrir l'état imparfait qui est actuellement celui des sciences : même la multitude, au-dehors des portes, peut juger, au bruit et à la clameur qu'elle entend, que tout ne va pas bien au-dedans. Il n'est rien qui ne soit un sujet de débat et à propos de quoi les savants ne soient pas d'opinions contraires » (TNH, Introduction, 2, p. 31-32).

51. Certes, les objets respectifs de ces deux passions ne se recoupent pas : tandis que l'amour de la renommée est le désir de voir ses découvertes approuvées, l'amour de la vérité est un désir qui porte, non sur la découverte, mais sur la recherche, en tant qu'elle implique l'exercice agréable de l'intelligence. Mais dans la section du TNH qu'il consacre à la curiosité, Hume nuance cette conception d'un plaisir purement zététique, en précisant que ce plaisir ne pourrait se cultiver sans un espoir de réussite dans la recherche : « cette passion peut bien ne pas dériver originellement du but, mais de la simple activité liée à cette poursuite ; nous acquérons toutefois, par le cours naturel des affections, un intérêt pour la fin elle-même et nous souffrons de toute déconvenue rencontrée en chemin » (TNH, 2.3.10.7, p. 311). Cette déconvenue peut être la rencontre d'une aporie, comme celle de l'identité personnelle, mais aussi une mauvaise réception auprès du public, qui déçoit le philosophe.

52. TNH, 2.1.11 ; *Dissertation sur les passions*, 2.10.



appeler l'estime de soi (sorte d'orgueil) ou la honte (sorte d'humilité)<sup>53</sup>. L'amour de la renommée remplit donc une fonction d'intégration de l'individu à la société. Mais alors, comment l'amour de la gloire littéraire ne pousserait-il pas le philosophe à épouser les préjugés de son public, ou à délaisser la philosophie spéculative pour une philosophie de sens commun, ou pour une philosophie facile lui assurant une gloire facile ? Et s'il cantonne sa recherche de succès à une élite sociale ou à un cercle d'amis, comment peut-il s'assurer que le jugement de ce public n'est pas faussé par la charge affective qui leste ses relations avec lui ? C'est une gloire bien illusoire que celle obtenue auprès d'un public adulateur, dont l'esprit critique est endormi par l'admiration. Si la pierre de touche est impure, le test ne sera pas valable, et c'est pourquoi il faudra commencer par choisir avec circonspection cet étalon. On l'aura compris, la critique authentique ne peut être cherchée que de manière critique, et c'est pourquoi il faut chercher dans la science de l'homme la détermination précise du public apte à lui faire subir le test de vérité<sup>54</sup>.

La condition d'authenticité de ce test, du côté du public, est de nature sociale et affective, et réside dans l'amitié philosophique qui lie le philosophe et son public. Mais il ne faut pas se tromper sur la nature de cette amitié. Elle n'est pas l'affinité de caractère qui rapproche deux personnes, sans que l'on puisse donner de raison à cette convenance mutuelle. Il s'agit d'une amitié philosophique, qui n'exclut pas la première, mais qui n'en dépend pas et peut aller sans elle dans la mesure où elle implique une relation principalement fondée sur le partage de l'activité spéculative et de la passion qui la motive. C'est cette sorte d'amitié que Hume appelle de ses vœux dans une lettre qui n'est justement pas destinée à un ami au sens strict, mais à l'un de ses détracteurs<sup>55</sup> : « Le lien qui nous unit, comme hommes de lettres, est plus grand que notre différence dans l'adhésion à différentes sectes ou différents systèmes. Ressuscitons les temps heureux où Atticus et Cassius les Epicuriens, Cicéron l'Académicien, et Brutus le Stoïcien, pouvaient tous, sans exception, vivre ensemble dans une amitié sans réserve, et étaient insensibles à toutes ces distinctions, sinon dans la mesure où elles fournissaient d'agréables sujets de réflexion et de conversation »<sup>56</sup>. Faire passer l'amitié avant la divergence d'opinions, ce n'est pas sacrifier la philosophie à ses sentiments personnels (en l'occurrence, Hume ne pouvait en avoir pour le destinataire de la lettre, dont il ignorait l'identité) ; c'est au contraire garantir une discussion philosophique saine, en la fondant sur une relation saine.

Qu'est-ce à dire ? On va le voir, l'amitié philosophique fournit les deux critères de sélection du public de la philosophie, qui déterminent ce public comme un public autorisé, c'est-à-dire apte à

---

53. TNH, 3.2.2.26, p. 102 ; EPM, 9.10, p. 192.

54. Il faudra évidemment montrer en quoi le cercle n'est ici qu'apparent. Voir plus bas, p. 22.

55. James Balfour of Pilrig (1705-1795), auteur anonyme de *A Delineation of the Nature and Obligation of Morality, with reflexions upon Mr. Hume's Book entitled 'An Enquiry concerning the Principles of Morals'* (1753).

56. LDH, 1, p. 172-173.

juger de la valeur de vérité de la philosophie. Le premier critère, élitiste, réside dans la fiabilité du jugement d'un public savant, et garantit le caractère spéculatif du test en maintenant la distinction entre la philosophie abstraite et les autres espèces de philosophie. Le second critère se trouve dans l'impartialité du public, et garantit l'objectivité du test en soumettant les intérêts, les amitiés et les inimitiés aux exigences de la seule passion philosophique.

Au premier abord, l'analyse de l'amour de la renommée ne fait qu'aggraver le problème de l'authenticité du test de vérité, dans la mesure où cette passion incite l'individu à se conformer à la société, et que, comme amour de la gloire littéraire, elle menace la philosophie spéculative d'une dégénérescence en philosophie facile ou de sens commun. Mais en réalité, cette analyse contient en partie la solution du problème. La renommée, ce n'est pas seulement le jugement des autres sur nous-mêmes (ou sur nos propres opinions) ; c'est le jugement que nous portons sur ce jugement, et c'est pourquoi la renommée implique une sélection que nous faisons, au sein de la société, de ceux dont nous créditons le jugement, crédit qui est fonction de l'autorité que nous leur reconnaissons. Car lorsque nous embrassons leurs opinions, c'est « à la fois par la sympathie qui nous rend intimement présents tous leurs sentiments, et par le raisonnement, qui nous porte à tenir leur jugement pour une sorte d'argument en faveur de ce qu'ils affirment. Ces deux principes, d'autorité et de sympathie, influencent presque toutes nos opinions »<sup>57</sup>. Lorsque notre caractère moral est en question, nous n'accordons pas le même poids au jugement d'un fou qu'à celui d'un sage. De façon analogue, les philosophes spéculatifs choisiront leur public : « Leurs spéculations peuvent sembler abstraites et même inintelligibles aux lecteurs ordinaires ; c'est l'approbation du public cultivé et savant (*of the learned and the wise*) qu'ils cherchent »<sup>58</sup>. C'est donc l'autorité intellectuelle d'un public philosophe, autorité qualitative et non quantitative, qui garantit la teneur spéculative du test<sup>59</sup>.

*A contrario*, la réception populaire de la philosophie, ou sa non réception, offrira une contre-

---

57. TNH, 2.1.11.9, p. 160. C'est cette sorte de « raisonnement, qui nous porte à tenir leur jugement pour une sorte d'argument en faveur de ce qu'ils affirment » qui intervenait déjà dans la confirmation qu'obtenait le mathématicien auprès de ses pairs, qui faisaient alors « autorité » (voir plus haut, p. 9-10). Sur la sympathie d'opinions impliquée dans la formation de la renommée philosophique, voir plus bas, p. 18-21.

58. EEH, 1.2, p. 44.

59. On demandera comment le philosophe peut tout à la fois instruire le public – ce qui implique qu'il soit en position de surplomb par rapport à ce public, et attendre de ce même public une quelconque confirmation de ses découvertes – ce qui suppose un rapport d'égalité. Mais rien n'interdit de concevoir une hiérarchie au sein du public de la philosophie. A la faveur de la distinction qu'établit « L'art de l'essai » entre le monde du savoir et le monde de la conversation (« the learned and conversible Worlds »), on peut considérer que Hume espérait surtout l'approbation des savants (« the learned »), ceux qui comme lui se livraient à la spéculation, et qu'il cherchait plutôt à instruire les mondains (« the conversible ») (*Essays, moral, political and literary*, Indianapolis, rev. ed. E. Miller, Liberty Fund, 1987, pp. 533-535). C'est donc le jugement des savants qui constituent le test le plus probant. Le TNH fait allusion à une distinction de ce genre, en parlant des « associates in these researches or auditors of these discoveries » (*A Treatise of Humane Nature*, 1.4.7.14, Oxford, ed. D.F Norton and M. Norton, Oxford University Press, 2000, p. 177, je souligne). Sur la hiérarchie que Hume concevait au sein de la société britannique de son temps, et au sein même de l'élite intellectuelle, voir D.

épreuve significative. Si la renommée des philosophes spéculatifs est fragile, c'est précisément parce qu'elle ne repose pas sur l'approbation du sens commun, lequel fournit une pierre de touche pour tester, non pas la vérité de la philosophie abstraite, mais l'utilité de la philosophie facile : « Il faut l'avouer : la philosophie facile s'est acquise la renommée la plus durable aussi bien que la plus juste ; et ceux qui raisonnent dans l'abstrait paraissent n'avoir joui jusqu'ici que d'une réputation momentanée, due au caprice ou à l'ignorance de leur époque ; ils ont été incapables de soutenir leur renom auprès de ce juge plus équitable qu'est la postérité. Un philosophe profond commet facilement quelque erreur au cours de ses subtils raisonnements ; et son erreur en engendre nécessairement une autre, dès l'instant qu'il en tire les conséquences qu'elle implique et qu'il ne recule point devant les conclusions d'aspect inaccoutumé ou en contradiction avec l'opinion commune. Mais un philosophe qui se propose seulement de représenter sous les couleurs les plus belles et les plus engageantes le sens commun de l'humanité, tombe-t-il par accident dans l'erreur, il ne va pas plus loin ; faisant de nouveau appel au sens commun et aux sentiments naturels de l'âme, il rentre dans le droit chemin et se met à l'abri des illusions dangereuses. Le renom de Cicéron est aujourd'hui dans tout son éclat ; mais celui d'Aristote est complètement ruiné. La Bruyère passe les mers et maintient encore sa réputation ; mais la gloire de Malebranche ne dépasse pas les bornes de son pays et de son temps. Et peut-être lira-t-on Addison avec plaisir en un temps où Locke sera complètement oublié »<sup>60</sup>. Si la philosophie se distingue du sens commun par un degré supérieur de précision du discours, cette qualité doit entraîner un degré proportionnel de difficulté dans la compréhension de ce discours : « En effet, si tant est que la vérité se trouve à la portée des capacités humaines, il est certain qu'elle doit être très profondément enfouie et dissimulée : espérer l'atteindre sans peine, alors que les plus grands esprits ont échoué en dépit d'efforts extrêmes, cela ne peut manquer d'être tenu pour assez vain et assez présomptueux. Je ne prétends pas à un tel avantage pour la philosophie que je vais développer, et je considérerais comme une forte présomption à son encontre qu'elle fût si facile et si évidente »<sup>61</sup>. Pour un philosophe aux prétentions spéculatives, les applaudissements populaires sont mauvais signe, et Hume, dans une lettre à Adam Smith, certes empreinte de quelque jalousie, prévient son ami de ne pas trop se réjouir de la – trop – bonne réception de la *Théorie des sentiments moraux* : « Le royaume d'un homme sage est son propre cœur ; ou, s'il lui arrive de porter son regard plus loin, ce sera toujours seulement sur le jugement d'un petit nombre d'élus (*of a select few*), qui soient dénués de préjugés, et capables d'examiner son œuvre. Rien, en effet, ne peut être une plus forte présomption de fausseté que l'approbation de la

---

Deleule, *op. cit.*, p. 94-98 et 101-102.

60. EEH, 1.4, p. 45-46.

61. TNH, Introduction, 3, p. 32-33.

multitude ; et Phocion, tu le sais, se suspectait toujours de quelque bévue, lorsqu'il recevait les applaudissements de la populace »<sup>62</sup>.

Mais si l'élitisme garantit la valeur spéculative du test, il ne suffit pas encore à assurer l'impartialité du jugement de ces « select few ». On verra plus loin que l'approbation du public relève d'une sympathie d'opinion avec le philosophe, par laquelle se forme sa réputation. Or, ce que montre la section sur l'amour de la renommée, c'est que « là où, en plus de la ressemblance générale de nos natures, il existe une similitude particulière de manières, de caractères, de pays ou de langues, elle favorise la sympathie »<sup>63</sup>. C'est par ces relations de ressemblance et de contiguïté que se formaient les salons, clubs et sociétés philosophiques de l'Europe des Lumières. Qu'est-ce que le philosophe pouvait alors y trouver d'autres qu'une gloire facile, au sein d'un cercle d'amis tout disposés à approuver ses découvertes, ou auxquels il se serait efforcé de complaire ? Il est vrai que ce risque est toujours possible. Cependant, la ressemblance et la contiguïté qui unit les membres de ces sociétés consiste dans le partage de la passion philosophique, raison d'être des salons et des clubs. Or, quand c'est l'amour des lettres et des sciences qui rapproche les hommes, c'est à la discussion et au débat, autant et plus qu'à la contagion intellectuelle ou au consensus que donne lieu ce rapprochement. Et Hume de le rappeler à l'occasion à ses amis dans ses lettres où, sollicitant leur jugement sur tel de ses écrits, il requiert de ce jugement qu'il reste impartial, comme pour leur rappeler les règles du jeu ou les exigences d'une amitié philosophique. La passion philosophique est une passion critique et se doit de le rester<sup>64</sup>.

Pour être valable, le test de vérité exige par conséquent un lecteur impartial, comparable dans une certaine mesure, du point de vue de cette impartialité, au critique qui exprime un jugement esthétique et à ce spectateur que nous sommes dans nos jugements moraux. S'il y a bien des différences entre ces trois sortes de jugement, ils ont cependant en commun de présenter une structure analogue, en ce qu'ils impliquent tous une sympathie objective. Le bon critique est celui qui, jugeant l'œuvre d'un auteur du passé, se montre capable d'entrer dans les sentiments de cet

---

62. LDH, 1, p. 305.

63. TNH, 2.1.11.5, p. 157.

64. Voir par exemple, LDH, 1, p. 26-27 (à H. Home) et p. 29-30 (à P. Desmaizeaux) à propos du TNH ; p. 205 (à J. Wilkies) et p. 210 (à W. Mure of Caldwell) à propos de l'*Histoire d'Angleterre*. Mais cette discipline intellectuelle, requise du public, incombe également au philosophe. C'est en respectant lui-même les règles d'une saine discussion qu'il en appellera dans le même temps au jugement d'un lecteur impartial. Dans les sujets politiques, par exemple, cela implique de ne pas prendre part aux querelles des partis, pour éviter de prêter le flanc à une critique partisane. C'est ainsi que Hume prévient le lecteur dans la Préface à la première édition des *Essais* : « Comme la plupart des auteurs débutants, j'avoue éprouver quelque inquiétude quant au succès de mon ouvrage ; une chose, toutefois, me rassure : c'est de savoir que le lecteur condamnera peut-être mes aptitudes, mais qu'il ne saurait désapprouver la modération et l'impartialité dont je fais preuve dans ma façon de traiter des sujets politiques. Tant que mon caractère moral ne sera point en cause, je pourrai, avec moins d'inquiétude, livrer mon savoir et mon habileté au plus sévère des examens et à la plus stricte des censures » (*Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, Paris, PUF, 2001, trad. G. Robel, p. 105-106).

auteur en faisant quelque effort pour en épouser les préjugés d'époque ; ou qui, ayant affaire au discours d'un orateur, s'efforce d'adopter le point de vue de l'auditoire, pour mieux juger de ce discours. En somme, le critique doit se faire violence pour mettre de côté ses propres préjugés et, le cas échéant, la relation affective qu'il entretient avec l'auteur, ce qui nécessite « un certain tour de la pensée et de l'imagination »<sup>65</sup>. Et c'est un correctif analogue que requiert la sympathie impliquée dans la louange et le blâme. Le jugement que nous portons sur une action, un sentiment ou un caractère n'est proprement moral que lorsque nous adoptons une perspective générale sur la situation, sans prendre en compte notre intérêt personnel. C'est par « cette méthode de correction de nos sentiments, ou, tout au moins de notre langage, quand les sentiments sont plus opiniâtres ou plus inaltérables »<sup>66</sup>, que nous mettons entre parenthèses nos sympathies de prédilection pour nos proches, pour sympathiser avec le possesseur de la vertu ou avec ceux qui en bénéficient, quels qu'ils soient. La nature contemplative du jugement moral fait de ce jugement celui d'un « spectateur judicieux »<sup>67</sup>, capable de reconnaître, fût-ce à contrecœur, les vertus d'un ennemi<sup>68</sup>. Et s'il s'agit d'une correction de notre langage, davantage que de nos sentiments, c'est parce que l'impartialité de la louange et du blâme exprimés est ce qui rend possible, au sein de la société, une discussion morale, elle-même nécessaire à la vie sociale, dont elle rappelle à chacun les règles. De façon comparable, l'objectivité de la critique en général, littéraire (esthétique) ou philosophique, est la condition, dans les petites sociétés de gens de lettres, du débat littéraire et philosophique, nécessaire à la vie de ces sociétés à la fois comme leur raison d'être et comme la condition de leur conservation. Mais on ne comprendrait pas comment l'adoption de ce point de vue général et impartial serait capable de contrebalancer les passions et les intérêts les plus pressants, si l'on oubliait que ce qui motive cette correction du jugement, c'est toujours une passion, qu'il s'agisse de l'intérêt bien compris que nous avons à vivre en société et à « converser ensemble en des termes raisonnables »<sup>69</sup>, ou de la passion de l'homme de lettres ou du philosophe. C'est lorsque la violence des intérêts particuliers, des amitiés ou des inimitiés est dominée ou régulée par les passions calmes de l'intérêt bien compris et de l'amour du savoir qu'une appréciation objective devient possible, ces passions calmes fonctionnant alors comme des passions dominantes, des *ruling passions*. C'est pourquoi la réception publique de la philosophie suppose un lecteur impartial qui, animé d'un amour de la vérité égal à celui de l'auteur, est capable de surmonter ses sentiments personnels envers lui pour entrer dans les sentiments philosophiques de cet auteur, et sympathiser pour ainsi dire avec lui

---

65. ET, vol. 1, p. 280.

66. TNH, 3.3.1.16, p. 20.

67. TNH, 3.3.1.14, p. 20.

68. TNH, 3.1.2.4 ; 3.3.1.14-18 ; EPM, 5.39-40 ; 9.5-9.

69. TNH, 3.3.1.15, p. 203.

du point de vue particulier de ses opinions.

Car c'est par le biais d'une sympathie d'opinions que la philosophie est communiquée au public<sup>70</sup>. Mais si la sympathie a réellement pour effet de nous faire entrer dans les sentiments des autres, comment la philosophie pourrait-elle se communiquer au public sans nécessairement recevoir son approbation ? Qu'est-ce que comprendre un philosophe sans l'approuver ? Cette distinction entre comprendre et approuver est nécessaire du point de vue du test de vérité, et ce à deux titres : pour que ce test soit valable, il faut que la philosophie soit, autant que faire se peut, intelligible au public, qui doit pouvoir la comprendre, afin d'en juger ; mais pour que le test ait quelque utilité, il faut encore que le public puisse comprendre la philosophie sans l'approuver, et même qu'il puisse la désapprouver d'autant plus qu'il la comprend mieux ! Or, si en sympathisant avec l'auteur, j'entre dans ses sentiments, cela veut dire non seulement que je conçois ce qu'il dit, mais que j'y crois et l'approuve, comme il se croit et s'approuve lui-même, en somme que je conçois les idées qu'il exprime avec un degré de vivacité égal à celui avec lequel il conçoit lui-même ces idées<sup>71</sup>. Dès lors, pour qu'il soit possible de comprendre un philosophe tout en le désapprouvant, il faut que la force de ses arguments soit diminuée, dans l'esprit du lecteur, par quelque chose qui lui fasse contrepoids, entraînant ainsi la désapprobation. Ce contrepoids, ce peut-être celui des passions, comme celles qui animent ce public partial que sont les bigots ou les partisans. Mais ce peut être aussi la force d'une critique impartiale qui justifie sa désapprobation, en opposant ses propres arguments ou observations, critique qui constitue le véritable test de vérité.

Mais si ce test requiert un lecteur impartial, la réception – bonne ou mauvaise – auprès des bigots et des partisans n'est pas dénuée de toute signification. On a vu précédemment que la gloire

---

70. Dans la section du TNH consacrée à l'amour de la renommée, Hume ne cesse de parler indifféremment de la sympathie comme de ce qui nous fait entrer dans les opinions ou les sentiments (*sentiments*) des autres, c'est-à-dire leurs jugements, aussi bien que dans leurs affections ou leurs passions. En outre, le premier exemple qu'il donne est celui d'une communication d'opinions, et non de passions : « Cette qualité n'est pas seulement frappante chez les enfants qui embrassent sans réflexion toutes les opinions qu'on leur propose ; elle l'est aussi chez les hommes du plus grand jugement et de la plus haute intelligence, qui estiment bien difficile de suivre leur propre raison ou inclination, quand elle va à l'encontre de celle de leurs amis ou de leurs compagnons ordinaires » (TNH, 2.1.11.2, p. 156). De même dans le passage correspondant de la *Dissertation sur les passions* (2.10.1), qui parle clairement d'une sympathie d'opinions philosophiques : « La société et la sympathie affectent considérablement nos opinions en tout genre et *il nous est presque impossible de soutenir un principe* (je souligne) ou un sentiment contre l'assentiment de tous ceux dont nous partageons l'amitié ou que nous fréquentons » (p. 20 de l'édition GF-Flammarion du Livre II du TNH). Aussi n'y a-t-il entre une passion et une croyance qu'une différence dans le degré de vivacité, et l'on a vu que l'approbation donnée à un système philosophique était un certain sentiment (voir plus haut, p. 12).

71. Si pour décrire les effets de la sympathie, la section sur l'amour de la renommée parle autant d'une communication d'opinions que d'une communication des passions, en revanche, elle ne mentionne plus la première lorsqu'il s'agit d'expliquer le mécanisme de la sympathie. Hume montre alors que la sympathie n'implique pas seulement l'évocation de l'idée de la passion à partir de ses signes extérieurs, mais la conversion de cette idée en la passion elle-même. Si l'on étend cette explication à la sympathie d'opinions, il faut que les signes extérieurs – en l'occurrence des mots – évoquent l'idée de cette opinion (une conception faible, qui ne soit pas encore une croyance), et qu'elle convertisse cette idée en l'opinion elle-même (en la croyance ainsi communiquée). Tout ceci suppose évidemment que celui qui s'exprime, en l'occurrence le philosophe, croie ce qu'il dit, ou dise ce qu'il croit (voir plus bas, p. 25).

populaire fournissait une contre-épreuve, en s'ajoutant à la réception du public autorisé. De façon analogue l'opposition des bigots et des partisans est-elle le signe d'une pensée libre et non prévenue, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre le mot de Hume, dans « Ma vie », selon lequel le *Traité* ne reçut pas même « l'honneur d'un murmure chez les zélotes »<sup>72</sup>. Les fanatiques, ce sont ceux qui, par partialité, ne respectent pas les règles de ce jeu qu'est la spéculation philosophique, règles qui garantissent une saine discussion. Toute infamie n'est donc pas désagréable, et il y a par ailleurs des renommées suspectes<sup>73</sup>.

En revanche, s'il a le bonheur de recevoir l'approbation ou la sympathie d'un public autorisé, le philosophe à son tour sympathisera avec ce public, par un retour de sympathie qui lui donnera la mesure de sa renommée philosophique et de la force de son propre système. Mais puisque toute sympathie repose sur une interprétation, il faut que le jugement du public s'exprime d'une manière ou d'une autre, pour que le philosophe en ait connaissance. Comment la réception de la philosophie de Hume s'exprimait-elle<sup>74</sup>? « L'art de l'essai » fait de la conversation la destination privilégiée du savoir philosophique, et l'on sait l'accueil que les salons parisiens réservèrent à Hume, dont la renommée était déjà grande avant même son arrivée en France<sup>75</sup>. Mais dans la vie des salons, davantage encore que dans celle des clubs écossais, les règles de la politesse et de l'honnêteté, les conflits d'intérêt mais aussi les jeux de la séduction se mêlaient toujours à la discussion philosophique, tandis que la spéculation demandera toujours le calme et l'isolement du cabinet d'études, loin de toute agitation mondaine. Le jugement du public devra donc porter la marque du sérieux philosophique, et s'exprimer dans des écrits qui, surtout s'ils citent le texte auquel ils réagissent, offrent de meilleures garanties que la conversation de ce que le jugement critique repose sur la lecture des œuvres, et non simplement sur une connaissance par ouï-dire, une réputation pouvant toujours se former de bouche à oreille. Le public impartial doit être un lecteur impartial. C'est donc dans une correspondance épistolaire suivie, dans les comptes-rendus des revues savantes, voire dans des œuvres que s'exprimera une réception sur laquelle le philosophe pourra porter, à son

---

72. ET, vol. 1, p. 57.

73. Comme le succès rencontré par J. Beattie, pour *An Essay on Truth and Immutability of Truth : in opposition to Sophistry and Scepticism* (1770), succès doublement suspect, dans la mesure où Beattie érige à la fois le sens commun et les intérêts de la morale et de la religion en critère de fausseté du scepticisme. Dans l'Avertissement au second volume des *Essais et traités sur plusieurs sujets* (paru seulement dans l'édition de 1777), Hume dénonce les attaques dirigées par Beattie contre le *Traité*, œuvre de jeunesse que Hume renie alors, comme « un procédé contraire à toutes les règles de la candeur et de la bonne foi (*fair-dealing*), et un bon exemple des ces artifices politiques qu'un zèle bigot se croit autorisé à employer ! » (ET, vol. 3, p. 35). Beattie ne jouait pas franc jeu, et c'est certainement la difficulté de trouver un lectorat capable de juger librement sa philosophie, à une époque et dans une nation où régnait encore un climat de fanatisme et d'intolérance, qui incita Hume à modérer son désir de succès, et à parier sur « ce juge plus équitable qu'est la postérité » (EEH, 1.4, p. 45).

74. La question des modalités d'expression de la réception publique de la philosophie est aussi celle des modalités du commerce ou de l'échange intellectuel susceptible de s'instaurer entre le philosophe et le public à partir de la réception de telle de ses œuvres.

tour, un regard critique<sup>76</sup>.

Pour que cette réception constitue un test valable, il faut donc que le philosophe choisisse sa pierre de touche, à savoir un public autorisé, dont l'autorité est à la fois intellectuelle et morale, étant celle d'une élite, mais d'une élite impartiale. Mais on dira qu'il y a quelque sophisme à vouloir déterminer dans les termes de la philosophie de Hume la nature du public propre à juger de cette philosophie. Comment l'authenticité du test pourrait-elle dépendre d'un discours que ce test a justement pour fonction de mettre à l'épreuve, sans que la vérité de ce discours soit par là même présumée ? Mais le cercle n'est ici qu'apparent. S'il est vrai que c'est à la lumière de sa science que le philosophe choisira son public, il n'en demeure pas moins que ces « happy few » sont d'autres hommes, dont l'altérité est irréductible, même s'ils partagent une même passion avec le philosophe. C'est par là que la philosophie de Hume veut être une philosophie ouverte, vivante, et qu'elle est susceptible d'acquiescer un destin, une fortune ou une infortune, ou si l'on préfère une histoire, dont Hume commença le récit dans ce qu'il appelait « l'histoire de [ses] « écrits ».

Mais pour que la réception du public constitue un test valable, il ne suffit pas que ce public soit autorisé, encore faut-il que la philosophie s'exprime avec toute la clarté requise par son examen critique, autrement dit qu'elle se fasse comprendre. Rien ne sert de choisir une bonne pierre de touche, si l'on ne prépare pas le métal à éprouver. A l'autorité du public répondra donc la préparation littéraire de la communication de la philosophie, à titre de deuxième condition d'authenticité du test de vérité : il s'agit alors d'éviter tous les voiles qui pourraient s'interposer entre la pensée de l'auteur et le public qui doit en éprouver la vérité<sup>77</sup>.

---

75. Voir E.C. Mossner, *The Life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980, ch. 31.

76. C'est avec une impatience certaine que Hume attendait les comptes-rendus du TNH dans les revues britanniques de l'époque, en tout cas dans la revue *History of the Works of the Learned*, à tel point qu'en mars 1740, il rédigea l'*Abrégé du Traité* originellement dans le but de l'adresser à l'éditeur de ce journal, qui entre-temps publia un premier compte-rendu (Voir Mossner, *op. cit.*, p. 120). Pour ce qui est de la correspondance, voir plus haut, note 21, p. 18. Enfin, à titre d'exemple d'une critique jugée honnête par Hume, et exprimée dans une œuvre, on peut retenir celle de R. Wallace, qui en 1753 publia *A Dissertation on the Numbers of Mankind*, contre l'essai « On the Populousness of Ancient Nations », la rivalité loyale entre les deux hommes suscitant l'admiration de Montesquieu (Voir LDH, 1, p. 177-178).

77. Il ne sera évidemment pas question, dans les quelques paragraphes qui vont suivre, de rendre compte de l'adéquation entre la forme littéraire particulière (essai, enquête, dissertation, dialogue) et le contenu particulier de chaque œuvre de la maturité, mais de dégager l'une des fonctions de l'art d'écrire de Hume, et ce du point de vue particulier du test de vérité. La question du style de Hume, envisagée d'un point de vue global, a fait l'objet de deux traitements très différents, par J. Christensen, *Practicing Enlightenment. Hume and the Formation of a Literary Career*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987 ; et par M.A. Box, *The Suasive Art of David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1990. En faisant reposer son analyse sur des présupposés extrinsèques (romantiques et marxistes), Christensen attribue à Hume une volonté de domination sociale, qui expliquerait son désir de succès. L'art d'écrire de Hume est alors une stratégie rhétorique destinée à assurer l'hégémonie de la classe des hommes de lettres, en même temps que son indépendance à l'égard du pouvoir politique. Box, quant à lui, en procédant à des analyses stylistiques détaillées, exhibe les imperfections du TNH, avant de montrer comment les *Essais* permirent à Hume de capter l'attention d'un public qu'il espérait convertir à la philosophie plus sérieuse des *Enquêtes*. Le style de ces dernières devait alors disposer le lecteur, mieux que ne l'avait fait le TNH, à recevoir la science de l'homme. Les analyses de Box sont précieuses, en ce qu'elles déterminent avec précision l'évolution du style de Hume, mais la signification philosophique de cette évolution demande à être approfondie dans une réflexion sur la manière dont Hume concevait



Cependant, la volonté d'exposer la vérité sans fard ne suppose-t-elle pas au contraire que l'on renonce aux artifices de tout style ? La présentation objective de la vérité dans toute son impersonnalité n'est-elle pas incompatible avec les particularités d'une manière propre à un auteur ? Mais la manière la plus objective en apparence, celle des géomètres et des philosophes géomètres, « manière méthodique et didactique, qui permet d'exposer immédiatement, sans préparation, le point auquel on veut parvenir, et de passer ensuite, sans interruption, à l'enchaînement des preuves servant à l'établir »<sup>78</sup>, cette manière est déjà un certain style. Et moins transparent qu'il n'y paraît au premier abord, étant encore un voile. Car c'est à cette façon de procéder que le jeune auteur du *Traité* eut recours, en procédant par divisions des sujets, réponses et objections, et à l'examen des divers systèmes philosophiques. Cela, au risque de donner à la science de l'homme l'apparence d'une philosophie abstruse, inintelligible, et de rebuter ainsi le public qu'il voulait réconcilier avec les recherches spéculatives. Au risque, surtout, que ce défaut d'intelligibilité fasse obstacle à la réception de sa pensée auprès des érudits dont il attend le verdict avec impatience<sup>79</sup>. C'est pourquoi, si Hume a pu tenir le *Traité* pour un échec, c'est seulement parce qu'il jugea que sa réception fut entravée par la manière adoptée dans cette première œuvre. Car on pourrait objecter la chose suivante à la thèse d'un test de vérité : s'il tenait le jugement du public pour un tel test, comment expliquer alors que Hume, considérant le *Traité* comme un échec, resta néanmoins sur ses positions philosophiques, au point de les réinvestir dans les œuvres ultérieures ? N'aurait-il pas dû, au contraire, purement et simplement abandonner sa philosophie, c'est-à-dire cesser d'y croire, retenant ainsi l'enseignement du public ? Mais il aurait fallu pour cela que le test de la réception ait vraiment eu lieu, ce qui ne fut pas le cas. Si le *Traité* fut un échec, ce n'est pas parce que la philosophie de son auteur fut désapprouvée, mais parce qu'elle fut mal comprise, ou désapprouvée pour avoir été mal comprise. Et si elle fut mal comprise, c'est parce qu'elle fut mal exposée. La fonction d'un test étant de provoquer une réaction, on peut bien dire alors que la manière méthodique du *Traité* entraîna l'échec du test, c'est-à-dire l'absence de réaction, ou des réactions d'incompréhension.

C'est pourquoi il fallait recommencer ou reproduire le test, et c'est là le sens de la réécriture de l'œuvre de jeunesse dans les *Enquêtes* et la *Dissertation sur les passions* : « La plupart des principes et des raisonnements contenus dans ce volume [il s'agit du deuxième volume des *Essais et Traités*, qui contient les deux *Enquêtes* et la *Dissertation*] furent publiés dans un ouvrage en trois volumes, appelé *Traité de la nature humaine* ; un ouvrage dont l'Auteur avait formé le projet avant

---

son rapport au public et la communication de sa philosophie.

78. DRN, p. 71.

79. Plusieurs des revues savantes ayant publié un compte-rendu du TNH à sa parution reprochèrent à son auteur, entre autres accusations, de tenir un langage inintelligible (Voir E.C. Mossner, « The continental Reception of Hume's *Treatise*, 1739-1741 », *Mind*, LVI, 1947).

de quitter le Collège et qu'il écrivit et publia peu de temps après. Mais, le succès n'étant pas venu, il prit conscience de son erreur, celle d'être allé trop tôt à la presse, et il fondit le tout dans les pièces qui suivent, où sont corrigées, il l'espère, quelques négligences qui se trouvent dans ses premiers raisonnements et un bien plus grand nombre qui se trouvent dans l'expression »<sup>80</sup>. Ce que révèle à son auteur la réception du *Traité*, ce n'est pas la faiblesse de sa philosophie, comme ce serait le cas si un public autorisé l'avait alors condamnée de manière unanime et philosophiquement motivée, comme si le test avait effectivement été passé ; ce qu'elle révèle, c'est un défaut dans la préparation du test lui-même, défaut dû à l'empressement du jeune philosophe à voir la fortune que ses thèses obtiendraient auprès du public, ou comment elles résisteraient à une critique autorisée<sup>81</sup>.

La réception du *Traité* fut donc ce premier test par lequel Hume prit conscience de l'importance décisive du style pour faire passer pleinement à la philosophie le test de sa réception. Ou plutôt devrait-on dire qu'il s'aperçut du caractère inapproprié de la manière méthodique du *Traité*. Car outre que cette manière, on l'a vu, est déjà l'adoption d'un certain style, il ne fait aucun doute que Hume, avant même d'entreprendre la rédaction du *Traité*, n'était pas indifférent à la question du style : « Je désespérais de délivrer mes opinions avec une élégance et une simplicité propres à attirer sur moi l'attention du monde, et j'aimerais mieux vivre et mourir dans l'obscurité que de les exposer mutilées et imparfaites »<sup>82</sup>. Mais cette volonté de se faire comprendre devait finir par se retourner contre l'auteur. Dans le *Traité*, l'accumulation et le développement des arguments, leur présentation sous des éclairages différents – méthode qui n'eut pas chez Hume l'effet pédagogique escompté par Locke<sup>83</sup>, mais aussi la volonté de surmonter les objections à son système, et de positionner celui-ci par rapport aux systèmes des anciens et des modernes, tout cela était propre à noyer le sens des thèses de Hume dans l'océan des arguments destinés à les établir. Ainsi s'explique le propos éminemment paradoxal que Hume tient à Elliot of Minto : « En raccourcissant et en simplifiant les problèmes, je les rends réellement beaucoup plus complets. *Addo dum minuo* »<sup>84</sup>. Lever le voile du style méthodique, c'était renoncer aux longueurs pour adopter un style concis propre à épurer l'expression de la vérité de tout ce qui pourrait empêcher le

---

80. ET, vol. 3, p. 35.

81. Par ce défaut de préparation, on peut dire que l'erreur de Hume fut de ne pas avoir suivi le conseil de Shaftesbury, qui était d'éviter toute publication précipitée, parce que l'enthousiasme doit se modérer en privé avant de se communiquer au public. C'est sur soi-même qu'il faut s'essayer ou se faire la main, et non immédiatement sur le public (*Soliloquy or Advice to an author*, Partie I, sect. 1. Voir L. Jaffro, *Ethique de la communication et art d'écrire...*, ch. 2 et 3). Mais s'il s'agit d'une erreur de la part de Hume, il faut reconnaître qu'elle est très significative : contrairement à son aîné, Hume n'avait qu'une philosophie, qu'il voulait communiquer sans détour, et qu'il a certainement communiqué sans prudence, comme on va le voir.

82. LDH, 1, p. 17.

83. *Essai sur l'entendement humain*, Épître au Lecteur, § 7.

84. LDH, 1, p. 158.

public de l'éprouver<sup>85</sup>.

L'amour de la gloire littéraire impose donc l'idéal d'une intelligibilité sans reste dans l'exposition de la philosophie. L'approbation du public consiste, on l'a vu, en une sympathie intellectuelle à l'égard du philosophe. Or, comme la communication des passions, la sympathie d'opinions repose sur l'interprétation de signes extérieurs, autant d'impressions présentes dont la vivacité se transmet aux idées inférées à partir de ces signes. C'est pourquoi la vivacité des idées, en laquelle consiste la croyance philosophique ou l'expérience de la vérité, ne dépend pas seulement du contenu expérimental des arguments, mais de leur présentation littéraire, la sympathie intellectuelle se produisant à partir de ce signifiant qu'est le style du philosophe. Si la sympathie intellectuelle repose sur l'interprétation, la principale tâche d'un auteur est de faciliter l'interprétation de sa pensée, de se rendre le plus compréhensible possible, dans un effort en sens inverse de la tendance de la philosophie abstruse à se rendre inintelligible<sup>86</sup>. Lorsque l'incompréhension du public ne tient pas à sa mauvaise foi ou à ses préjugés, c'est à un défaut dans son propre style que le philosophe se doit d'imputer cette réaction : « Lorsqu'un homme de jugement (*a man of Sense*) se trompe sur ce que j'ai voulu dire, je reconnais que je suis fâché, mais c'est seulement contre moi-même, pour avoir si mal exprimé mon opinion que je lui ai donné l'occasion de se tromper »<sup>87</sup>. Si donc le style est nécessaire à la communication de la vérité, c'est parce qu'il participe pleinement à la production du ressenti, du *feeling*, et ainsi du test dans lequel la vérité est éprouvée<sup>88</sup>.

Par conséquent, l'art d'écrire ne suppose pas, chez Hume, une volonté d'éviter la censure des autorités politiques et religieuses, mais de s'exposer à la censure de l'autorité intellectuelle d'un public éclairé, quitte à subir celle des institutions<sup>89</sup>. Certes, la pensée de Hume ne pouvait manquer d'apparaître subversive à nombre de ses contemporains, aux tenants de la religion, révélée ou naturelle, comme aux partis whig et tory. C'est pourtant une intention clairement exotérique qui commande sa pratique de l'écriture philosophique. S'il prend soin de condenser l'expression de sa pensée, ce n'est pas pour retenir une partie de la vérité, qu'il serait meilleur de ne pas communiquer au public, mais pour exposer pleinement sa philosophie : l'exposer au sens où il s'agit de la faire

---

85. Box résout de manière claire ce paradoxe qui consiste pour Hume, dans les deux *Enquêtes*, à chercher l'explicite dans la condensation et la concision (*The Suasive Art...*, pp. 166-175).

86. « La philosophie elle-même fut mise à la torture par cette triste méthode d'étude recluse et se fit aussi chimérique dans ses conclusions qu'elle était inintelligible dans son style et dans son mode d'expression » (ET, vol. 1, p. 286).

87. LDH, 1, p. 18.

88. Il est vrai que la manière est toujours séparable de la matière, et que la gloire littéraire au sens strict du mot *literature* peut aller sans la gloire littéraire au sens large de ce terme (voir plus haut, p. 2). On reconnaîtra alors que le philosophe écrit bien, tout en estimant qu'il pense mal. Mais si la gloire littéraire au sens large ne peut aller sans la gloire littéraire au sens strict, c'est parce que le résultat du test de vérité n'est pas fiable sans la claire exposition de la pensée ainsi testée. Dans ce dernier cas, le style n'est plus l'objet de la gloire – ce pour quoi le philosophe est réputé, mais son moyen – ce au moyen de quoi il mesure le succès de sa philosophie.

89. L. Jaffro (*Ethique de la communication et art d'écrire...*) a montré la légitimité d'une lecture straussienne de l'œuvre

connaître, et ce afin de mieux l'exposer à la critique et lui faire prendre un risque. Mais exposer ainsi sa pensée, sans dissimulation, c'est s'exposer soi-même à la persécution, et Hume de reconnaître dans « Ma vie » s'être « exposé librement à la rage des factions civiles et religieuses »<sup>90</sup>. Dans son rapport aux fanatiques, Hume chercha donc à passer en force, bien qu'il voulut par ailleurs passer en douceur auprès du public éclairé.

Mais cette douceur, ce n'est pas celle d'une rhétorique persuasive par laquelle on chercherait à produire subrepticement dans l'esprit du public des opinions utiles à la société, fût-ce au prix de la vérité ou de la rigueur philosophique<sup>91</sup>. Cela, c'est l'affaire des moralistes qui, afin d'exhorter les hommes à la vertu et de les détourner du vice, peignent la nature humaine plus belle qu'elle n'est en réalité, en ayant recours à toutes les ressources de l'éloquence, pour agir sur les passions et l'imagination. Mais parce que la philosophie spéculative s'adresse à l'entendement seul, la stratégie littéraire de Hume a pour fonction de laisser le public libre de juger de la vérité de sa philosophie. Box a bien montré comment la première *Enquête* abandonne le ton positif et assuré du *Traité*, ou plutôt le redirige contre les seuls théologiens pour épargner les autres lecteurs, et renonce aux paradoxes propres à laisser ces lecteurs dans la perplexité<sup>92</sup>. C'est qu'il s'agit d'« éviter de donner l'apparence de l'auteur s'adressant au lecteur » ou, pire encore, « d'éveiller l'image du maître s'adressant à l'élève »<sup>93</sup>, et ce dans le but de ménager la possibilité d'une libre critique. De même la forme du dialogue, à laquelle Hume recourt à trois reprises, permet-elle à l'auteur de s'absenter de son œuvre et de laisser ainsi le lecteur prendre librement position. Si facilement repérable soit-elle dans ces dialogues, la position de Hume s'y expose avec douceur, puisqu'elle est mise en balance avec d'autres positions qu'il est dès lors toujours loisible au lecteur de préférer à celle de Hume<sup>94</sup>. Mais cette liberté de la critique n'est réelle qu'à la condition de rendre justice aux thèses adverses, en leur accordant tout le poids dont elles sont intrinsèquement pourvues, afin que le lecteur se livre à une estimation du poids relatif de chacune des thèses en présence<sup>95</sup>. La douceur avec laquelle

---

de Shaftesbury. Rien, en revanche, ne semble autoriser une telle interprétation de celle de Hume.

90. ET, vol. 1, p. 61. C'est ainsi, par exemple, que Hume se vit refuser en 1744 la chaire de Philosophie Morale et Pneumatique de l'Université d'Edimbourg, puis en 1751 la chaire de Logique de l'Université de Glasgow (Voir E.C. Mossner, *The Life...*, p. 153-162 et 247-249). C'est là, semble-t-il, ce qu'il consentit à sacrifier à la passion philosophique.

91. C'est bien ainsi que Christensen comprend la philosophie de Hume, qui userait du pouvoir de la représentation pour induire chez son public les passions propres à assurer la domination de la classe des hommes de lettres (*Practicing Enlightenment...*, ch. 1 et 3). Sur la manière dont Berkeley, quant à lui, chercha à faire passer en douceur un immatérialisme utilisé à des fins apologétiques, voir G. Brykman, *Berkeley et le pouvoir des mots*, Paris, Vrin, 1993.

92. *The Suasive Art...*, pp. 175-187.

93. DRN, p. 71-72.

94. Aux DRN s'ajoutent le dialogue de la section XI de l'EEH et celui qui clôt l'EPM. Sur cette fonction du dialogue, et la dette de Hume qu'elle implique à l'égard de Shaftesbury, voir l'Introduction de M. Malherbe aux DRN, p. 26-32.

95. C'est pourquoi, à l'époque de la rédaction des DRN, Hume sollicite l'aide d'Elliot of Minto dans la recherche d'arguments en faveur du théisme : « Tout ce à quoi vous pourrez penser, qui puisse renforcer ce côté de la discussion, me conviendra on ne peut mieux » (LDH, 1, p. 153-154). La critique sceptique se doit de surmonter les arguments les

Hume traite son public est dans cette pudeur qui ménage l'esprit critique du lecteur et sied au philosophe sceptique plus qu'à tout autre.

Ni stratégie de dissimulation, ni rhétorique de la persuasion, l'art d'écrire de Hume est au contraire un art de la franchise. Et si l'auteur doit jouer franc jeu avec le public, c'est afin que le public, de son côté, puisse jouer franc-jeu avec l'auteur dans une critique impartiale. Ces obligations mutuelles, qu'impose la passion philosophique, offrent ainsi les deux garanties complémentaires de validité du test de vérité que requiert la philosophie sceptique de Hume.

Il y a une continuité certaine entre les ambitions scientifiques et les préoccupations littéraires de Hume, même si la réception du *Traité* marque une rupture. Ou plutôt que de parler de rupture, il faut se représenter cette évolution comme un enrichissement, dans la mesure où la réception du *Traité* révèle à Hume la nécessité pour l'homme de science de se faire homme de lettres à part entière, et transforme ainsi l'amour de la vérité en amour de la gloire littéraire. On peut dire que la science de l'homme élaborée par le *Traité* fournissait à Hume de quoi réfléchir son rapport au public, et faire plus que de pressentir la nécessité, pour le sceptique, de mesurer la vérité de sa philosophie à la fortune qu'elle rencontrerait auprès d'un public autorisé. Mais justement parce que la réception d'une philosophie est la part d'imprévisible qui se mêle à son histoire, la réception du *Traité* fut cet événement, cette détermination extrinsèque à la science de l'homme, qui fit prendre conscience au sceptique d'une autre nécessité, celle de communiquer sa philosophie dans un style propre à lui faire subir authentiquement le test de sa réception. Si Hume voulait être un philosophe sociable, attentif au jugement du public, et tout à la fois un homme de lettres, attentif à son style, ce n'était pas seulement pour des raisons qui tenaient à l'air du temps, mais pour des raisons sceptiques qui lui étaient propres. Et si l'amour de la gloire littéraire réunissait ces deux préoccupations que furent chez Hume la sociabilité et l'écriture philosophiques, c'est parce que cette passion est une passion sceptique.

---

plus forts, sa vérité se mesurant à cette force ou à cette solidité relative.

